

BT303.2 .G632 1928
GTU Storage
Goguel, Maurice, 1880-1955
Critique et histoire : a
propos de la vie de Jesus

BT
303.2
G632
1928
GTU
Storage



BERKELEY, CALIFORNIA

D954.9
558

Cahiers de la Revue d'histoire et de philosophie religieuses publiés par la
Faculté de Théologie protestante de l'Université de Strasbourg

N° 16

CRITIQUE ET HISTOIRE

A propos de la Vie de Jésus

PAR

MAURICE GOGUEL

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
PROFESSEUR A LA FACULTÉ LIBRE
DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS



PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, Boulevard Saint-Germain

1928

CRITIQUE ET HISTOIRE

CRITIQUE ET HISTOIRE

A propos de la Vie de Jésus

PAR

MAURICE GOGUEL

DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
PROFESSEUR A LA FACULTÉ LIBRE
DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

*EXTRAIT DE LA REVUE D'HISTOIRE ET DE PHILOSOPHIE
RELIGIEUSES*



Property of
CBSK
Please return to
Graduate Theological
Union Library

STRASBOURG
IMPRIMERIE ALSACIENNE
1928

BT

303.2

G632

1928

gsh
jds

Cet ouvrage est sorti des presses
de l'IMPRIMERIE ALSACIENNE
===== à STRASBOURG =====

6961034

D954.9
G558c

Critique et Histoire

A propos de la vie de Jésus ¹

Le progrès du savoir humain se réalise souvent par l'analyse d'une notion d'abord considérée comme simple et par sa dissociation en plusieurs idées en relations étroites l'une avec l'autre, mais qui, néanmoins, ne peuvent être saisies dans ce qu'elles ont d'essentiel que si chacune d'elles est considérée en elle-même.

Cette loi trouve son application dans l'histoire des problèmes relatifs à Jésus, à sa vie et à son rôle dans la foi de ceux qui se réclament de lui.

Pour que l'histoire de Jésus ait pu naître comme discipline critique et scientifique, il a fallu que l'on cessât de confondre le problème historique de Jésus et le problème théologique du Christ et que l'on arrivât à comprendre que les jugements d'existence à porter sur Jésus, en tant que sa manifestation est un phénomène historique, sont indépendants des jugements de valeur sur le rôle que sa personne est appelée à jouer dans la vie religieuse des chrétiens et aussi des jugements métaphysiques que les théologiens portent sur son essence et sur ses relations avec Dieu. Ce n'est que lorsque cette dissociation a été réalisée que la critique évangélique est née. Elle est impossible, ou du moins elle souffre d'une contradiction interne, là où la théologie et l'histoire restent confondues comme c'est le cas dans l'Eglise romaine où le très savant Père Lagrange écrivait naguère, à la première page d'un volumineux commentaire sur le quatrième évangile, que l'authenticité de ce livre et sa composition par Jean, l'apôtre, fils de Zébédée, ne sont pas des questions, mais des articles de foi. Et ce n'est pas un effet du hasard que, dans une toute récente école théologique, soient associées la négation de

22 Oct. 1925 Chicago 26

¹ Cet article est, sous une forme plus développée et avec quelques compléments, une conférence donnée à l'Aula de l'Université de Bâle.

toute possibilité d'une *Vie de Jésus* conçue du point de vue de l'histoire et l'affirmation que les livres du Nouveau Testament et spécialement les évangiles doivent être l'objet d'une exégèse non seulement historique et critique, mais encore pneumatique et théologique.

Si nécessaire qu'il nous paraisse de considérer séparément le problème théologique et le problème historique de Jésus, il ne nous vient pas à l'esprit de méconnaître l'étroite relation qu'il y a entre eux. Nous sommes persuadés, au contraire, qu'il est impossible de saisir l'essence de la religion chrétienne sans considérer les relations qu'il y a entre les deux réalités, à la fois solidaires et antithétiques, que désignent les deux termes de « *Jésus de l'histoire* » et de « *Christ de la foi* ». Peu de problèmes méritent autant que celui-là de retenir l'attention des penseurs et des historiens, car c'est en essayant de voir comment du Jésus de l'histoire est sorti le Christ de la foi, que l'on peut le mieux saisir, en même temps, le caractère spécifique de la foi chrétienne et le sens de son développement historique.

Le propre du christianisme, ce qui le distingue le plus profondément de toutes les autres religions, c'est qu'il se présente comme une révélation d'une valeur absolue et que, d'autre part, il est lié à un fait historique, donc relatif, l'apparition en Palestine, il y a quelque dix-neuf siècles, de Jésus de Nazareth, sa vie, son enseignement et sa mort. Et de ce lien organique et vital le christianisme ne garde pas seulement un souvenir très précis, il lui attribue aussi une valeur essentielle, car il y voit la justification de sa prétention à n'être pas fondé sur des aspirations, des désirs ou des rêveries, mais sur une action et sur une manifestation de Dieu.

Le christianisme associe ainsi deux caractères opposés et qui semblent logiquement inconciliables, l'absoluité et la contingence. Comprendre cette association, en analyser les conditions, les modes et les conséquences est incontestablement le moyen le plus sûr de déterminer l'essence même du christianisme.

Si le problème des rapports entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi présente ainsi pour le théologien — je prends ce mot dans son sens strict — un intérêt de premier ordre, il n'a pas moins d'importance pour l'historien. La genèse du christianisme n'est en effet pas autre chose que le passage du Jésus de l'histoire au Christ de la foi. Que se propose l'historien des origines chrétiennes, sinon de comprendre et d'expliquer comment, dans quelles conditions, sous l'influence de quelles expériences intérieures et de quels facteurs extérieurs, l'Eglise est sortie de

l'activité du prophète de Nazareth, l'Eglise, c'est-à-dire une société nouvelle qui a le sentiment d'avoir pour chef Jésus, mais ce Jésus élevé au-dessus de l'humanité? En d'autres termes, le problème est celui-ci: Comment le Jésus du Sermon sur la Montagne est-il devenu non seulement le Christ-Dieu d'Athanase et des Pères de Nicée, mais déjà le Seigneur de l'apôtre Paul et des premières communautés ou, pour reprendre le mot dont nous nous sommes déjà servis, le Christ de la foi?

La théologie de la fin du dix-neuvième siècle avait le sentiment, sinon d'être en possession de la solution du problème, du moins d'être sur le point de pouvoir la formuler. La théologie d'aujourd'hui est moins sûre d'elle-même et il ne manque pas de bons esprits qui pensent que l'antinomie entre Jésus et le Christ, c'est-à-dire entre l'histoire et la foi, est irréductible, que l'absoluité de la foi et le caractère historique et, par conséquent, contingent de la révélation sur laquelle elle se fonde sont comme les deux bouts d'une chaîne que nous tiendrions en mains sans apercevoir comment ils se relient l'un à l'autre. Certains vont même plus loin et pensent que le développement de l'esprit critique, la préoccupation de saisir le Jésus de l'histoire ne peuvent que nuire à l'épanouissement de la foi religieuse et rendre plus ou moins indifférent au Christ de la foi. Il serait facile de montrer, par des exemples douloureux mais topiques, que, parfois, la critique a nui à la foi, si même elle ne l'a pas complètement étouffée. Aussi ne faut-il être ni surpris, ni scandalisé des défiances que la critique évangélique éveille dans certains groupes religieux et jusque dans certains milieux théologiques.

Il ne manque pas non plus de gens qui pensent qu'envisagés, si on peut ainsi parler, du point de vue du Christ de la foi, les problèmes d'ordre historique et critique que pose la vie de Jésus perdent beaucoup de leur intérêt ou bien qu'ils sont éclairés d'une lumière toute nouvelle. Certains estiment que les expériences d'ordre spirituel que constitue la communion avec le Christ éternel, permettent de saisir la réalité de la personne de Jésus d'une manière plus vivante et plus concrète que la comparaison des textes et la critique des témoignages. Il peut y avoir dans cette opinion une part de vérité. Il y a dans l'action de Jésus des réalités que l'intelligence et la faculté de connaître seules sont impuissantes à saisir et auxquelles s'applique la formule paulinienne πνευματικῶς ἀνακρίνεται¹. Elles font penser à cette formule de Paul de Lagarde: *Ueber Religion darf nicht der*

¹ I Cor., 2, 14.

*Religionslose urtheilen, sondern nur der Religiöse*¹. Ce serait pourtant aller trop loin que d'attribuer à l'interprétation religieuse et spirituelle de l'histoire évangélique un caractère exclusif et suffisant, sinon on s'exposerait à altérer gravement l'essence même de la religion chrétienne en sacrifiant le caractère qu'elle a toujours prétendu avoir d'être une révélation objective reposant sur des faits historiques. Au christianisme, religion qui s'insère dans la trame de l'histoire, on substituerait une religion purement subjective, intuitive et mystique. Une telle religion peut avoir sa valeur, mais elle est différente de ce qu'a été le christianisme dans les dix-neuf siècles de son histoire.

En marquant la défiance que nous inspire l'idée d'une religion qui reposerait sur l'expérience de la communion avec le Christ éternel, nous n'entendons pas contester les droits de la foi et de l'expérience religieuse, ni refuser au théologien et au croyant le droit de faire sur le Christ des affirmations qui dépassent les constatations de l'histoire; nous voulons seulement dire que si ces affirmations peuvent dépasser l'histoire, elles ne doivent pas la contredire. Deux exemples concrets permettront de mieux saisir ce que nous voulons dire. La foi chrétienne affirme la sainteté de Jésus, l'histoire ne le peut pas parce que la documentation dont elle dispose est trop fragmentaire. Elle se borne à constater que, dans tout ce qu'elle sait de Jésus, elle ne relève aucune trace de remords ou de sentiment de péché. Elle observe en outre que l'extrême délicatesse de la conscience de Jésus donne à ce fait une portée toute particulière. Mais elle ne peut pas, sans sortir de son domaine, aller plus loin. Ce qui est impossible à l'historien est possible au dogmaticien et, de sa part, c'est légitime. Au nom de l'expérience religieuse et de l'intuition mystique, il a le droit d'affirmer la sainteté de Jésus, mais il n'a ce droit que parce que son affirmation sur ce point n'est pas contredite par l'histoire. Au contraire, il est illégitime que le théologien affirme l'inerrance ou la toute-science de Jésus parce que, sur la question de la fin du monde, il a eu des vues qui ont été contredites par les événements. Pour parler avec plus de prudence, nous dirons que pour pouvoir affirmer l'inerrance et la toute-science de Jésus, il faudrait avoir d'abord historiquement démontré qu'il n'a pas eu sur la fin imminente du monde, les idées que lui prête un nombre de plus en plus grand d'interprètes.

Notre intention n'est pas d'aborder, après tant d'autres, le

¹ *Altes und Neues zum Weihnachtsfest (Mittheilungen, VI)*, Göttingen, 1891, p. 321.

problème capital des rapports de Jésus de l'histoire et du Christ de la foi. Nous avons voulu seulement en rappeler l'importance et la portée et indiquer de quelle manière il se pose pour rechercher maintenant si l'obscurité qui enveloppe encore cette question, malgré tant d'efforts, souvent aussi profonds qu'ingénieux faits pour l'élucider, ne tiendrait pas, pour une part, à ce qu'on opère avec des notions insuffisamment précisées. C'est spécialement ce terme souvent employé de « Jésus de l'histoire » que nous voudrions examiner pour essayer d'en préciser le sens.

Au point de départ de nos réflexions plaçons une constatation de fait. Dans le vocabulaire des théologiens, quelle que soit la tendance à laquelle ils appartiennent, les deux notions d'*histoire* et de *critique* sont équivalentes et pratiquement interchangeables. Les deux mots sont étroitement associés comme s'ils caractérisaient une seule et même attitude de l'esprit, une seule et même fonction, le terme d'histoire paraissant définir, d'une manière générale et par une sorte d'opposition plus ou moins ouverte contre un supranaturalisme à prémisses dogmatiques, le terrain sur lequel on entend se placer, celui de critique indiquant, par surcroît, la méthode que l'on se propose de mettre en œuvre. Quand le génie de la langue le permet, comme en allemand, les deux mots d'histoire et de critique sont même souvent réunis par un trait d'union, comme c'est le cas, par exemple, dans le titre d'un livre dont les théologiens de ma génération ne peuvent parler qu'avec respect et reconnaissance, tant ils ont le sentiment de lui devoir une bonne partie de leur formation, le *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament* de Heinrich-Julius Holtzmann¹. L'identité établie entre les deux termes d'histoire et de critique est-elle légitime ou bien ne conviendrait-il pas de distinguer entre eux? Le Jésus de la critique est-il bien le Jésus de l'histoire? Ou bien l'équivalence de fait établie entre ces deux notions n'a-t-elle pas pour conséquence un certain rétrécissement du Jésus de l'histoire? Voilà une question qui nous paraît se poser avec une certaine gravité à l'heure actuelle. Il serait puéril de nier que, de nos jours, la critique traverse une crise, du moins la critique biblique, particulièrement la critique néo-testamentaire et tout spécialement la critique évangélique. Crise mortelle d'après certains et qui montrerait, si on peut ainsi parler, que le cercle est maintenant fermé, que la critique a désormais épuisé toutes les possibilités qui s'offraient à elle et qu'il ne lui reste que le choix entre deux alternatives, ou bien recom-

¹ *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. B., 1885. ²1892.

mencer indéfiniment un éternel travail de Sisyphe en reprenant des théories et des systèmes qui n'ont pas résisté à l'épreuve du temps, ou bien reconnaître qu'elle s'est elle-même ruinée et avouer franchement son impuissance. Crise de croissance d'après d'autres et qui proviendrait d'un excès de vitalité, les esprits, à un moment où ils sont en outre sollicités par tant de graves et d'urgents problèmes, s'étant trouvés comme désaxés par l'extraordinaire renouvellement qui s'est produit depuis une génération dans la position de toutes les questions relatives au Nouveau Testament et à l'histoire évangélique et par l'écroulement de bien des théories qui, à la fin du siècle dernier, paraissaient solidement établies.

Faire aujourd'hui un pronostic sur l'avenir de la critique serait singulièrement téméraire. Nous ne nous hasarderons pas à en formuler un. Un rapprochement cependant paraît de nature à nous rassurer. Il y a près d'un siècle, en 1835, la *Vie de Jésus* de David-Friedrich Strauss soulevait une violente tempête. Tout ce qui, concernant l'histoire évangélique, paraissait le plus assuré était mis en doute et l'on avait l'impression d'être en présence d'un champ de ruines. Or, quelle fut l'issue de cette crise? En deux mots celle-ci : On comprit qu'il fallait reprendre les questions par le commencement, c'est-à-dire établir une théorie cohérente et solidement fondée sur la composition des évangiles. Il fallut pour l'élaborer, ou du moins pour l'esquisser, le travail d'une génération. La première *Vie de Jésus* qui ait ouvert des voies nouvelles après celle de Strauss, celle de Renan, ne parut qu'en 1863. Depuis 1863 au contraire jusqu'au commencement du vingtième siècle les *Vies de Jésus* se sont multipliées. S'il a fallu trente années de travail pour qu'on pût reprendre sur de nouvelles bases le problème de Jésus, est-il surprenant que la critique de notre temps n'ait pas, du premier coup, réussi à s'adapter à une toute nouvelle position des problèmes et qu'elle donne ainsi à l'observateur superficiel l'impression qu'elle est en plein désarroi ?

Dans le langage courant des théologiens, nous l'avons dit, les deux termes de critique et d'histoire sont équivalents. Ils sont cependant loin de désigner identiquement la même chose. La critique est essentiellement liée aux documents, elle n'est qu'un procédé, ou plus exactement qu'un ensemble de procédés, que l'on emploie pour en extraire tout ce qu'ils peuvent contenir de renseignements sur le passé auquel ils se rapportent. L'histoire, au contraire, est l'évocation et la reconstruction de ce passé, sinon dans la totalité des éléments complexes qui le constituent, du moins dans ses éléments les plus caractéristiques, dans ceux

qui ont eu de l'influence sur le développement des événements, des sentiments et des idées¹. Histoire et critique sont donc deux choses différentes, l'histoire c'est la réalité même du passé dans ce qu'il a eu de fécond et d'actif. Sans doute, même dans les conditions les plus favorables, l'histoire n'est jamais complètement connue. Certains de ses éléments — et pas toujours les moins importants — nous échappent plus ou moins et l'historien vraiment digne de ce nom ne perd jamais de vue ce caractère toujours inadéquat de ses connaissances. Il n'oublie pas le disparate qu'il y a entre le devenir historique réel et ce qu'il en peut connaître. La critique, au contraire, parce qu'elle est une technique, se cantonne strictement dans les limites des documents sur lesquels elle s'exerce et n'a pas à regarder au delà. On voit ainsi que si l'histoire doit être critique pour avoir quelque valeur, elle ne peut pas n'être que critique; autrement elle ferait abstraction de toute une part, et d'une part parfois importante, de la réalité passée. La prédominance exclusive de l'attitude critique risque de fausser l'esprit de l'historien en l'amenant à substituer à la réalité complexe du passé le résidu qui en est resté dans des documents dont la conservation n'est, le plus souvent, que le résultat de circonstances fortuites. Sans doute les possibilités de l'histoire sont étroitement conditionnées par la documentation dont elle dispose; il n'en reste pas moins que la prédominance, nous dirions volontiers que l'hypertrophie de la considération critique expose à deux dangers dont il est impossible de méconnaître l'importance.

Le premier est que, si l'on n'envisage le passé que du point de vue de la critique, on court le risque d'identifier la partie qu'on en aperçoit avec la réalité historique tout entière et d'être par là conduit à une conception incomplète et fausse de la genèse et de l'enchaînement des faits, des sentiments et des idées. Il est toujours dangereux de prendre pour base de la réflexion un schéma abstrait. Le péril est particulièrement grand quand ce schéma ne repose que sur une partie seulement et souvent très réduite de la réalité avec laquelle on prétend opérer.

Par une association trop étroite des notions d'histoire et de critique — et c'est là le second danger auquel on s'expose quand on confond l'histoire et la critique —, on est presque fatalement conduit à voir dans la critique documentaire la

¹ Cette définition s'accorde avec celle de M. Dibelius : *Geschichte schreiben heisst nicht die Fülle aller Begebenheiten erzählen, sondern es bedeutet die wesentlichen Begebenheiten im kausalen Zusammenhang darzustellen (Urchristliche Geschichte und Weltgeschichte, Theologische Blätter, VI, 1927, col. 224).*

seule méthode qui permette de retrouver le passé. On néglige alors d'autres procédés qui, cependant, sont susceptibles, si on les met en œuvre avec le doigté et la prudence nécessaires, de donner des résultats qui ne sont pas négligeables. Si l'on a bien souvent abusé de l'intuition et de l'imagination en histoire, elles ont cependant un rôle légitime à jouer, ne serait-ce que pour relier entre elles les données isolées et par là souvent incohérentes que fournit la critique documentaire. Des remarques semblables pourraient être faites à propos de la psychologie, par exemple, ou encore de la sociologie, car la connaissance des lois du fonctionnement de l'esprit humain peut aider à comprendre et à interpréter le passé en substituant, si l'on peut ainsi parler, à une connaissance statique des faits, une connaissance dynamique. Savoir ce qui, dans un certain ordre d'idées, s'est produit dans d'autres milieux, à quelques égards analogues, peut mettre en lumière des processus généraux et, par là, éclairer divers aspects du domaine que l'on étudie. On peut encore user d'une autre méthode, de l'induction historique qui remonte des effets aux causes, des événements aux facteurs qui les ont déterminés.

L'emploi de ces procédés et d'autres semblables, il ne faut pas se le dissimuler, est plein de périls. Le principal est qu'on risque, au lieu de découvrir le passé, de l'imaginer et de le construire. Pour réels que soient ces dangers, il ne suffisent pas pour qu'on doive renoncer à ces procédés qu'on peut appeler auxiliaires. Ce terme indique déjà à quelles conditions il est possible d'en faire usage. Il ne faut pas s'en servir pour établir, disons plus exactement, pour supposer des faits qui n'auraient pas laissé de traces dans les documents et par là échapperaient complètement à la critique, mais il est légitime d'en user pour mieux comprendre le sens des faits déjà connus, en d'autres termes, pour saisir quelque chose du devenir historique qui, par sa nature même, échappe à la considération purement critique du passé.

L'analyse théorique de la nature de l'histoire, de celle de la critique et de leurs relations réciproques ne suffit pas pour épuiser la question que nous avons posée. Il convient maintenant — et cela nous conduira à des vues plus concrètes — de rechercher comment, dans le développement du problème de Jésus, est née la conception de l'histoire critique. Nous verrons que si, à un moment donné, approximativement jusque vers la fin du XIX^e siècle, elle a répondu à l'état de la science et à celui des esprits, il n'en est plus de même avec la position nouvelle des problèmes telle qu'elle a été déterminée par la transformation que la science des origines chrétiennes a subie depuis un quart

de siècle. C'est pour cela, croyons nous, qu'il y a lieu d'introduire entre la critique et l'histoire une distinction soigneuse qui n'avait pas de raison d'être au dix-neuvième siècle. Peut-être sera-t-elle de nature à aider la critique à sortir de la crise dans laquelle elle se débat.

C'est chez l'oratorien français Richard Simon universellement reconnu comme le père de la critique biblique que se trouvent, pour la première fois, associés dans le domaine des sciences exégétiques les deux mots d'histoire et de critique. On connaît les titres de ses œuvres : « *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), *Histoire critique du texte* (1689), ... *des Versions* (1690), ... *des principaux commentateurs du Nouveau Testament* » (1693). Que veut dire Richard Simon par ce terme d'« *Histoire critique* » ? Il entend faire l'histoire littéraire des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament — ce que, dans la terminologie postérieure, on appellera l'introduction aux livres de la Bible, — en s'appuyant uniquement sur les données des textes, sur l'observation de leurs caractères propres, sur l'étude des conditions dans lesquelles ils ont été écrits et conservés, sur leur analyse littéraire, sur le témoignage des auteurs anciens qui en ont parlé, sur les variantes que présentent entre eux les divers manuscrits et les versions que l'on en possède et non sur des vues dogmatiques relatives à l'inspiration et sur les décrets du Concile de Trente. Sans doute, l'œuvre de Richard Simon qui ne pouvait guère bénéficier de travaux antérieurs, ne ressemble que fort peu, soit pour le contenu, soit pour la disposition, à ce qu'est actuellement une Introduction à l'Ancien ou au Nouveau Testament. Richard Simon est très respectueux de la tradition et de l'autorité de l'Eglise. Il ne se pose nullement en révolutionnaire et ne songe pas à tirer de ses travaux des objections contre les dogmes traditionnels ou contre l'autorité de l'Eglise. Il a, au contraire, le sentiment de défendre par ses *Histoires critiques* l'enseignement orthodoxe et, en montrant l'incertitude et les variations, les contradictions même des textes bibliques, de ruiner la position prise par les théologiens protestants qui prétendaient s'appuyer sur le seul texte de la Bible et rejeter la tradition de l'Eglise et des Pères. Aussi ceux-ci se sont-ils sentis menacés et atteints par les travaux de Richard Simon. Il suffit de rappeler quelles attaques furent dirigées contre lui par les théologiens protestants, Spanheim, Vossius, Basnage, Jurieu, plus tard Carpzov, et surtout la controverse qui se poursuivit entre Jean Leclerc et Richard Simon ¹.

¹ Jean Leclerc, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du Vieux Testament*, Amsterdam, 1685 ; *Défense des Sen-*

Si fidèle que Richard Simon prétende être à la tradition catholique, sa critique laisse cependant bien loin derrière elle les tentatives timides, mais pourtant si intéressantes, du XVI^e siècle, des Luther, des Erasme, des Cajetan, des Sixte de Sienne, tentatives qui ne donnèrent pas ce qu'on aurait pu en espérer, celles des humanistes parce qu'à un Erasme et à ses congénères, il manquait d'avoir le caractère à la hauteur de l'esprit; celles des Réformateurs, parce que, sous l'influence des nécessités de la polémique, en partie aussi pour d'autres causes assez complexes, la Réforme fut, de bonne heure, amenée à élaborer une doctrine très rigide de l'inspiration; celles des théologiens catholiques enfin, parce que les décrets du Concile de Trente vinrent bien vite mettre fin aux velléités de libéralisme théologique, tout comme, plus près de nous, les encycliques *Lamentabili sane exitu* et *Pascendi Domini gregis* ont dissipé les espérances qu'avaient fait naître, dans l'Eglise catholique et autour d'elle, les premières manifestations du mouvement moderniste.

Bossuet ne s'y est pas trompé. Dans la méthode mise en œuvre par Richard Simon, plus encore que dans les résultats auxquels elle l'avait conduit, il reconnut un danger pour le catholicisme. Il comprit que le dogme serait ébranlé si on admettait que les Ecritures, au lieu d'être interprétées du point de vue d'une doctrine qui ne peut être mise en discussion, fussent étudiées et scrutées suivant les méthodes appliquées à l'examen des documents profanes. La lutte engagée entre l'humble oratorien et le puissant prélat qui, par une indiscretion, avait eu communication de l'*Histoire critique du Vieux Testament* avant la mise en vente de l'ouvrage, était trop inégale pour que l'issue pût en être douteuse. Bossuet obtint du lieutenant de police la destruction de l'édition avant qu'elle ait pu être offerte au public. Les éditions ultérieures et les œuvres de Simon sur le Nouveau Testament ne purent paraître en France, mais durent être imprimées en Hollande.

Il serait intéressant, mais ce serait en marge de la question qui nous occupe, de montrer comment les idées lancées par Richard Simon, après avoir été, pendant un temps, rejetées par les théologiens protestants aussi bien que par les catholiques, furent reprises par Semler et comment, sous leur influence, se constitua, vers la fin du dix-huitième siècle, ce qu'on a appelé la critique sacrée, terme assez malheureux puisque le propre de cette critique est précisément d'admettre que le caractère sacré

timens.... Amsterdam, 1686; Richard Simon, *Réponse au livre intitulé Sentimens*.... Rotterdam, 1686; *De l'inspiration des livres sacrés avec une réponse au livre intitulé Défense des Sentimens*.... Rotterdam, 1687.

des livres de la Bible ne les soustrait pas à l'application des règles ordinaires de la critique.

Nous voudrions seulement signaler quelques moments caractéristiques de l'application de la critique au problème de la vie de Jésus et d'abord à la discussion de la manière traditionnelle dont on la concevait.

Il y a, en effet, une conception si ancienne et si universellement répandue de la valeur absolue des récits évangéliques que, pendant des siècles, le problème de la vie de Jésus n'avait été que celui de l'harmonisation des récits évangéliques. Personne ne mettait en doute leur parfait accord, il s'agissait seulement de les agencer et de les combiner sans altérer ni sacrifier aucun récit ni aucune parole. A ses débuts, la critique ne pouvait pas faire table rase de la tradition courante pour essayer de construire la vie de Jésus en se servant uniquement des matériaux dégagés par la critique des documents. Elle a agi d'une manière beaucoup plus modeste, se bornant à faire au récit qui se dégageait des évangiles des retouches et des corrections de détail. On comprend parfaitement qu'il en ait été ainsi ; il y a à cela plusieurs raisons, il suffira d'indiquer les deux principales. La première et non la moins importante, est la valeur religieuse qui était attribuée à la tradition et qui permettait bien à un croyant — c'était d'ailleurs là déjà quelque chose de fort hardi — d'y faire quelques mises au point, mais qui ne se serait pas accommodée d'une refonte plus complète. A ceux qui étaient étrangers ou hostiles à la foi chrétienne, la plus élémentaire prudence imposait la même attitude réservée. Une seconde raison agissait dans le même sens. Les recherches faites jusqu'alors, si elles avaient mis en lumière quelques incohérences ou quelques contradictions dans les récits évangéliques, n'avaient pas fourni de raisons de les mettre en doute dans leur ensemble. Elles n'avaient pas ébranlé la confiance que l'on avait dans la construction générale de l'histoire évangélique.

Les recherches ont été ainsi, dès le début, orientées dans un sens qui a influencé la science de la vie de Jésus au dix-neuvième siècle et jusqu'à notre temps. Puisqu'il ne s'agissait que de corriger une conception traditionnelle dont la valeur, dans les lignes maîtresses, n'était pas contestée, la préoccupation critique était seule à sa place, l'esprit de construction, c'est-à-dire l'esprit proprement historique, n'avait pas à intervenir. Cette orientation des études s'est maintenue dans la suite, même quand la confiance dans les récits évangéliques eut été ébranlée. On pourrait, sans trop de paradoxe, soutenir que la crise actuelle des recherches sur la vie de Jésus tient à ce que trop souvent

on a été ou que l'on est préoccupé de montrer que les événements ne se sont pas déroulés comme le racontent les évangélistes plus que de rechercher comment ils se sont réellement passés.

Si la plupart des premières recherches sur la vie de Jésus avaient le caractère de simples retouches apportées aux conceptions traditionnelles, d'autres — je pense en particulier aux remarques de Voltaire et aux célèbres fragments de Reimarus dont la publication par Lessing fit scandale — étaient des anticipations, fruit d'intuitions parfois géniales plutôt que conclusions de patientes analyses méthodiquement conduites.

Logiquement, le problème de la vie de Jésus ne devrait être abordé qu'après la question des évangiles, c'est-à-dire qu'après la solution des multiples et délicates questions que posent les relations réciproques de nos quatre récits, leur composition, les sources qui y sont utilisées et la valeur de ces sources. Il aurait été possible, peut-être, de suivre cet ordre logique si le problème de Jésus avait été uniquement un problème historique, mais le rôle que la personne de Jésus joue dans le christianisme, aussi bien dans la pensée que dans la foi chrétienne, fait surgir, à côté du problème historique, un problème religieux, théologique et philosophique de Jésus. Si le premier peut attendre sa solution, il n'en est pas de même du second. En raison de son importance vitale, il réclame d'urgence une solution. Pour les premiers penseurs qui eurent l'audace d'aborder le problème de Jésus sur le terrain de l'histoire, la question religieuse et théologique se posait aussi, soit qu'ils en cherchassent une solution positive, soit qu'ils fussent seulement préoccupés de confirmer ou de contredire celle que donnait la foi chrétienne. Il n'est donc pas surprenant qu'ils n'aient pas pu différer de s'occuper du problème qui se posait à eux, jusqu'au moment où seraient achevés des travaux préliminaires dont ils ne pouvaient d'ailleurs soupçonner ni la portée ni l'étendue. Il serait injuste de leur en faire un grief. Bien d'autres, après eux, ont fait comme eux et l'on n'aurait pas encore touché au problème de Jésus, si l'on avait dû attendre que la question des évangiles fut complètement résolue. Or, le problème s'impose d'une manière absolue et pressante à tout homme qui pense, car il est impossible, dans le monde où nous vivons, de résoudre les problèmes que posent la vie et la destinée de l'homme sans avoir, au préalable, donné une réponse, ou sans donner par là une réponse à la question de Jésus à ses disciples dont les évangélistes font un des points culminants du drame évangélique : « Qui dites-vous que je suis ? »

Ce n'est pas un effet du hasard si les plus caractéristiques

des essais d'interprétation de la vie de Jésus donnés au dix-huitième siècle ont été suggérés non par la simple curiosité scientifique, mais par des besoins pratiques. Ni Reimarus, ni Voltaire, pour ne citer que ces deux-là, n'ont été de purs historiens. Ils sont, à bien des égards, aussi différents l'un de l'autre que deux hommes peuvent l'être, mais ils ont ceci de commun que, s'ils ont essayé d'évoquer la figure de Jésus, c'était pour l'opposer au Christ que présentait et qu'adorait la religion de leur temps et de leur pays, pour ruiner, l'un le catholicisme au profit d'un vague déisme et d'une religion philosophique, l'autre le protestantisme au profit de la religion naturelle. Différents par leur tempérament et leur tournure d'esprit, non moins différents par les milieux dans lesquels ils vivaient et agissaient, Voltaire et Reimarus ont, l'un et l'autre, très efficacement, bien que par des moyens différents, travaillé à montrer que l'idée que l'on se faisait autour d'eux de la vie et de l'œuvre de Jésus ne répondait pas à la réalité.

C'est d'une manière tout à fait sporadique et occasionnelle et sous une forme légère et ironique, parfois même humoristique, que Voltaire a entrepris la critique de la conception courante de la vie de Jésus. La tournure de son esprit et le milieu dans lequel il vivait, lui interdisaient de traiter les choses d'une manière systématique et lui imposaient certaines précautions. Souvent il met les idées qu'il serait dangereux de développer directement, dans la bouche d'un personnage imaginaire et en accompagne l'exposé d'exclamations faussement indignées ou d'une réfutation dont la faiblesse manifeste indique clairement qu'il ne la faut pas prendre au sérieux. Voltaire signale ainsi le peu de valeur documentaire des évangiles, la date tardive de leur rédaction, l'invraisemblance des prophéties eschatologiques; il insiste sur l'absence de témoignages non chrétiens relatifs à l'histoire évangélique et, avec un instinct très sûr, soutient l'inauthenticité du témoignage de Josèphe, thèse devenue banale, mais qui ne l'était pas au dix-huitième siècle. Les récits de miracles excitent sa verve et son ironie. Pourtant il ne va pas aussi loin que certains disciples de Milord Bolingbroke dont il rapporte les théories. Il repousse la thèse de la non-historicité de Jésus en lui opposant des raisons d'un tel poids qu'il faut écarter ici l'idée qu'il pourrait feindre seulement de la rejeter. Dans l'essai intitulé *Dieu et les hommes* qui est de 1769, il résume ainsi ce qu'il considère comme possible de dire de l'histoire de Jésus. « Il faut, en attendant la foi, se borner à tirer cette conclusion : il y eut un Juif obscur de la lie du peuple

nommé Jésus, crucifié comme blasphémateur au temps de l'empereur Tibère, sans qu'on puisse savoir en quelle année »¹. C'est une formule qui ne diffère pas sensiblement de celle à laquelle a abouti Alfred Loisy dans la dernière phase de sa critique².

Les théories de Reimarus donnent, au même degré que les remarques de Voltaire, une impression de modernité et d'actualité. Dans le dernier des fragments posthumes publiés par Lessing, celui qui est intitulé « *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* », on trouve des thèses très semblables à celles de beaucoup de critiques modernes. Seulement Reimarus ne les a formulées que par une sorte de divination. L'idée centrale de Reimarus, c'est que la prédication de Jésus a été essentiellement eschatologique et terrestre. Jésus n'a jamais songé à établir une religion nouvelle. Il attendait sa manifestation en qualité de Messie, fils de David. Deux fois il a tenté de se faire proclamer roi, au moment de l'envoi des disciples en mission, puis à Jérusalem. Cette seconde tentative a provoqué une lutte au cours de laquelle il a péri. Après sa mort, ses disciples, dans un but intéressé, imaginèrent l'idée d'un second avènement du Messie et d'une rédemption spirituelle dans l'au-delà. C'est ainsi qu'est née l'Eglise chrétienne.

Il y a deux choses principales à relever dans la théorie de Reimarus. La première est l'originalité vraiment géniale de ses vues sur l'eschatologie de Jésus qui antecipent au moins d'un siècle sur la marche de la science. La seconde est le fait que Reimarus a compris qu'aucune théorie relative à Jésus ne pouvait avoir de valeur si elle n'expliquait pas, en même temps, la naissance de l'Eglise, de là l'hypothèse par laquelle il prétend rendre compte du passage de l'eschatologie matérielle de Jésus à l'eschatologie spirituelle de l'Eglise. Reimarus a donc bien vu le problème historique que résume la formule « Jésus et les origines du christianisme », alors que la plupart de ceux qui, après lui, se sont occupés du problème de la vie de Jésus ne paraissent pas s'en être souciés. Et l'on peut se demander si la manière un peu étroite dont le dix-neuvième siècle a posé le problème, en isolant Jésus du développement qui l'a suivi et qui pourtant se rattache à lui, n'a pas été un obstacle à l'établissement d'une conception vraiment historique, au sens large du mot, des origines du christianisme.

¹ Nous avons donné quelques exemples des remarques de Voltaire dans notre livre: *Jésus de Nazareth, Mythe ou Histoire?* Paris, 1925, p. 12 ss.

² « Rien dans les récits évangéliques n'a consistance de fait si ce n'est le crucifiement de Jésus par sentence de Ponce-Pilate pour cause d'agitation messianique, les récits, dans leur ensemble, étant comme des livrets illustrés du rituel pascal, commémoratif de la mort et de la résurrection de Jésus ». (*La passion de Marduk, Revue d'histoire et de littérature religieuses*. VIII. 1922, p. 297). Cf. *La légende de Jésus*. ibid., p. 433-476.

Ni les remarques incisives de Voltaire, ni les constructions de Reimarus n'exercèrent sur les développements qui suivirent d'influence sensible. Jusqu'en 1835, c'est-à-dire jusqu'à la *Vie de Jésus* de Strauss, rationalistes d'une part, supranaturalistes de l'autre, s'efforcent, tout en reproduisant les grandes lignes des récits évangéliques et en combinant, un peu comme l'ancienne harmonistique, les données synoptiques et les données johanniques, de donner des événements de la vie de Jésus une interprétation qui s'accorde avec leurs doctrines. Les discussions purement dogmatiques sur les miracles et sur la résurrection, niés par les uns, affirmés par les autres, occupent dans ces *Vies de Jésus* une grande place et en font des œuvres plus théologiques qu'historiques.

La fin du dix-huitième siècle et le commencement du dix-neuvième voient aussi apparaître avec Bahrdt et Venturini une littérature d'un genre spécial qui mérite au moins une mention, car elle semble reprendre de nos jours une vogue nouvelle. Nous voulons parler des *Vies de Jésus* romanesques qui, pour la reconstruction de l'histoire évangélique, superposent aux données de l'histoire un élément d'imagination. Les œuvres de cette sorte ne méritent peut-être pas complètement le mépris dans lequel les tiennent les historiens, parce que leur principe même met en lumière un fait auquel on n'a pas toujours attaché l'importance qui convient, c'est que les données que la critique parvient à dégager des évangiles ne suffisent pas pour établir un récit cohérent et complet de la vie de Jésus. Toute cette littérature romanesque souffre de l'arbitraire des imaginations par lesquelles elle essaye de suppléer aux lacunes des documents. Souvent aussi elle est viciée par le fait qu'elle se met au service de telle ou telle doctrine particulière, de la théosophie par exemple. Quand, ce qui est souvent le cas, les œuvres de ce type invoquent, parfois autrement que par une simple fiction littéraire, de soi-disants documents retrouvés par un extraordinaire concours de circonstances, en réalité fabriqués pour les besoins de la cause, elles méritent d'être qualifiées de falsifications plus encore que de romans.

Le dix-huitième siècle et le premier tiers du dix-neuvième, malgré l'importance du travail qui s'y est accompli et l'ingéniosité ou la justesse de certaines vues qui ont été développées à ce moment ne constituent qu'une période de préparation. L'ère héroïque des *Vies de Jésus* ne s'ouvre qu'en 1835 avec Strauss, elle va jusqu'aux environs de 1900.

A bien des égards Strauss est un initiateur. Tandis qu'avant lui on ne traitait du problème de Jésus qu'avec des préoccupations dogmatiques, pour défendre ou pour combattre la foi chré-

tienne ou une certaine forme de cete foi, Strauss, le premier, se pique d'aborder le problème avec un désintéressement dogmatique absolu. Il le devait à la philosophie de Hegel. Pour lui la religion ne reposant pas sur des faits, mais sur des idées, aucun intérêt religieux n'est engagé dans la question de savoir si tel épisode rapporté dans les évangiles est historique ou non. Une idée, en effet, n'a pas besoin, pour jouer son rôle dans la religion de se réaliser ou de s'être réalisée comme phénomène. On peut donc apporter une entière impartialité dans l'étude et dans la critique de la tradition. Toutefois cette souveraine indifférence a sa contre-partie. La distinction entre récit réel et récit mythique étant sans importance, un glissement, psychologiquement très explicable, incline Strauss vers l'explication mythique. Elle lui est suggérée aussi par l'application qu'il prétend faire du développement logique de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Les explications rationalistes et supranaturalistes s'étant affrontées chez ses prédécesseurs, il prétend les concilier dans une synthèse supérieure qui sera l'explication mythique. Cette préoccupation introduit dans l'œuvre de Strauss un esprit de système qui porte préjudice à sa valeur historique.

Il ne faut cependant pas méconnaître les mérites de Strauss, tandis que jusqu'à lui — et souvent encore après lui, chez Renan par exemple — la charpente de la vie de Jésus est fournie par une combinaison de données synoptiques et de données johanniques, souvent avec une certaine prédominance du cadre johannique, Strauss pose nettement le dilemme: synoptiques au quatrième évangile. C'est en faveur des synoptiques qu'il l'a résolu à cause du caractère plus nettement mythique qu'il reconnaît au quatrième évangile, de la prédominance qu'il y constate de l'élément théologique et apologétique et de l'influence de l'esprit hellénique qu'il y relève.

L'œuvre de Strauss présentait un point faible: elle ne reposait pas sur une théorie assez soigneusement élaborée de la composition des évangiles. Strauss s'était borné à adopter sans recherches approfondies, la théorie, alors courante, de Marc abrégiateur. Plus tard il devait de même faire reposer sa seconde *Vie de Jésus* sur les théories littéraires de Baur et de l'école de Tubingue. Le fait est significatif. Alors que dans beaucoup de *Vies de Jésus* il y a une prépondérance de la considération critique sur les préoccupations historiques, celle de Strauss est surtout constructive.

Les âpres controverses provoquées par l'œuvre de Strauss portèrent principalement sur trois points: le mythe, les relations de Jésus et du Christ et la question de la composition des évan-

giles. Cette troisième question qui était d'ordre purement critique provoqua des travaux qui eurent sur le développement de la science une très profonde influence.

Après la tempête provoquée par Strauss, la critique éprouva comme le besoin de se recueillir. Ce fut comme si on sentait que le grave problème qui venait d'être soulevé ne pourrait progresser avant que la critique des documents qui s'y rapportent n'ait été renouvelée. Près de trente ans s'écoulèrent avant qu'on ne vît paraître une *Vie de Jésus* qui apportât vraiment quelque chose de nouveau et d'original. Ce fut celle de Renan qui vit le jour en 1863. Entre 1835 et 1863 se place une bonne partie de l'énorme travail sur les évangiles qui restera un des titres de gloire les plus solides de la théologie du dix-neuvième siècle et qu'évoquent les noms de Weisse, de Wilke, de Baur et de ses disciples, d'Albert Réville, de Reuss et de l'école de Strasbourg, un peu plus tard, de H.-J. Holtzmann, de Weizsäcker et de Bernhard Weiss et dont on trouve la synthèse et les conclusions dans deux œuvres qui parurent presque simultanément en 1899, celles de Wernle¹ et de Hawkins².

De cette histoire un épisode doit seulement être rappelé ici. Un des disciples les plus originaux de Baur, Bruno Bauer qui représente l'extrême gauche radicale de l'école et qui en est un peu l'enfant terrible, reprenant la question des relations entre les évangiles, en arriva, en 1841, à conclure contre Baur à la priorité de Marc. Il expliquait les particularités des récits secondaires par ce qu'il appelait la puissance créatrice de la tradition dans l'évolution de laquelle il reconnaissait, par une intuition qui anticipait sur la critique de l'avenir, un effet de préoccupations dogmatiques et apologétiques. Bientôt Bauer ne s'en tint pas là mais, oubliant que création et développement sont deux choses radicalement différentes, il soutint que les forces qui avaient transformé et enrichi la tradition évangélique avaient aussi déterminé sa genèse. Il fit ainsi de l'évangéliste primitif un créateur et non un simple rapporteur et de son œuvre le produit et non la source de la foi des premiers chrétiens. Par là, la personne de Jésus était réduite au simple rôle de fiction littéraire.

Bruno Bauer resta un isolé et n'exerça aucune influence notable. Son nom cependant mérite de n'être pas oublié, car il est le précurseur d'une phase de la critique qui devait se développer plus d'un demi-siècle plus tard.

La *Vie de Jésus* de Renan, la plus célèbre de toutes, celle

¹ Wernle, *Die synoptische Frage*, Freiburgi. B., Leipzig, Tübingen, 1899.

² Hawkins, *Horae synopticae, Contributions to the Study of the synoptic Problem*, Oxford, 1899.

qui a été la plus lue et la plus répandue, puisque la bibliographie des œuvres de Renan publiée en 1923 en compte 421 éditions en original ou en traductions¹, ouvrit la série des grandes *Vies de Jésus* de la seconde moitié du XIX^e siècle, parmi lesquelles il faut mentionner la seconde *Vie de Jésus* de Strauss, les œuvres de Schenkel, de Keim, de Hase, de Sabatier, de Beyschlag, de Bernhard Weiss, de Stapfer, d'Albert Réville, d'Oskar Holtzmann, de Loisy (première manière), de Heitmüller et bien d'autres que tout le monde connaît et qu'il serait fastidieux d'énumérer. Albert Schweitzer, dans sa magistrale *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*², caractérise ces *Vies de Jésus* par le terme de libérales. L'appellation n'est pas parfaitement heureuse. Plusieurs d'entre elles, en effet, sont l'œuvre, sinon d'orthodoxes, au sens strict du mot, du moins de traditionalistes et de conservateurs, au moins d'hommes du juste milieu, tels que Beyschlag et Bernhard Weiss.

Il y a dans ce groupe de *Vies de Jésus* des œuvres de caractères très différents. Sur toutes les grandes questions — cadre synoptique ou johannique, conscience messianique, contenu essentiel de l'enseignement de Jésus, question eschatologique, question des miracles, prévision ou non-prévision de la mort, etc. — elles donnent des théories qui varient autrement que dans le détail et qui fournissent des échantillons de toutes les solutions possibles, d'un extrême à l'autre. Mais cette diversité ne les empêche pas d'avoir des traits communs. Toutes posent le problème de la même manière. Toutes aussi, surtout celles qui datent de la première partie de la période que nous envisageons, sont plus ou moins préoccupées de montrer un Jésus aussi proche que possible de l'homme moderne. Beaucoup, d'une manière le plus souvent inconsciente, font de Jésus l'idéal de l'homme religieux tel que leurs auteurs le conçoivent. Toutes les nuances de la théologie du XIX^e siècle sont représentées dans ces *Vies de Jésus*, et ce n'est pas diminuer le mérite de ces œuvres, mais c'est peut-être en souligner un des caractères dominants que de dire que beaucoup des auteurs dont nous parlons, ont mis dans leurs œuvres le meilleur de leur piété. En parlant ainsi, je pense tout spécialement à la sobre mais admirable esquisse que mon maître Auguste Sabatier a donnée dans l'article *Jésus-Christ* de l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger.

¹ Girard et Moncel, *Bibliographie des œuvres de Ernest Renan*, Paris, 1923, p. 84-93.

² Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede, Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906, seconde édition sous le titre : *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1913, p. 193 ss.

Toutes ces *Vies de Jésus* présentent assez de points communs ; elles opèrent assez suivant les mêmes prémisses et avec la même méthode pour que, malgré les différences qu'il y a entre elles, on puisse parler d'un consensus de la critique évangélique dans la seconde moitié du XIX^e siècle et au commencement du XX^e. Ce consensus porte sur les points suivants : Il y a dans les évangiles, soit dans les synoptiques seuls, soit dans les synoptiques complétés par le quatrième évangile, une histoire du ministère de Jésus, sinon sans lacunes, du moins qui correspond aux étapes réelles des événements ; le ministère de Jésus se divise en deux grandes périodes, l'une de succès qui correspond aux débuts du ministère galiléen, l'autre d'échecs à la suite desquels Jésus transporte en Judée le théâtre de son activité, soit qu'on pense qu'il est venu à Jérusalem pour y reprendre, sur un nouveau terrain, la tentative qui avait échoué en Galilée, soit qu'on admette qu'en prenant le chemin de Jérusalem il avait déjà le sentiment que sa mort était inévitable. Beaucoup de ces *Vies de Jésus*, surtout parmi les plus anciennes, tendent à éliminer l'élément eschatologique dans lequel elles ne voient qu'une forme imposée à Jésus par le messianisme matérialiste juif dont il n'aurait pas partagé les vues ou dont il se serait rapidement dégagé. Les auteurs de ces *Vies de Jésus* — et c'est encore un trait qui leur est commun à tous — sont préoccupés de relier entre eux les différents points qu'ils considèrent comme acquis et d'établir ainsi l'enchaînement sans lequel il n'y a pas d'histoire. Tous s'attachent à réaliser le programme que définissait, dès 1856, Timothée Colani quand il écrivait : « La tâche de la théologie moderne consiste... à tracer de la vie de Jésus un récit où tous les faits s'enchaînent d'après les lois qui régissent l'histoire, un récit qui nous explique le développement spirituel du Seigneur, non moins que l'impression inaltérable produite par lui sur ses disciples et sur le genre humain tout entier. »¹ Pour réaliser ce programme, la critique du XIX^e siècle a eu recours à l'interprétation et même à la reconstruction psychologique, interprétation et reconstruction dans lesquelles, par le souci que l'on avait de présenter un Jésus aussi proche que possible de notre temps et d'en faire le type accompli de l'homme religieux, on s'est trop souvent laissé entraîner à ne pas tenir un compte suffisant des différences qu'il y a entre les manières de penser, de raisonner et de sentir d'un Palestinien du premier siècle et la mentalité d'un Européen de nos jours.

¹ Le Dr. Strauss, un chapitre de l'histoire de la théologie moderne, *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, XII, 1856, p. 22.

Quand on passe en revue les *Vies de Jésus* du XIX^e siècle, on est frappé d'un fait, c'est que, si l'on excepte le livre de Colani sur *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps* (1864), qui, s'il est une contribution importante à la vie de Jésus n'est cependant pas une *Vie de Jésus*, l'école de Strasbourg n'a pas produit de *Vie de Jésus*. Quand on pense à l'immense labeur de Reuss, au caractère encyclopédique et à la multitude de ses travaux, il est difficile de penser que l'absence d'une *Vie de Jésus* parmi eux soit la conséquence de quelque circonstance fortuite. Pour une part, elle s'explique peut-être par le sentiment que le travail sur les évangiles n'était pas encore arrivé à des conclusions suffisamment précises, mais ce qui a surtout dicté la réserve de Reuss, c'est le sentiment que la documentation dont on dispose n'a pas le caractère qui permettrait d'écrire une biographie. Reuss est particulièrement frappé de l'absence d'une chronologie précise. En 1855, il écrivait : «Aucun effort de science et de sagacité n'arrivera jamais à rétablir la chronologie de l'histoire évangélique.»¹ En 1867, il écrivait à Renan : «Un fait dont la science ne se doutait guère, c'est la prodigieuse part de l'élément subjectif de la tradition... Ce fait créera longtemps encore et peut-être toujours des difficultés insurmontables à qui veut écrire une *Vie de Jésus*.»² Enfin, dans la préface du volume de *La Bible* qui est intitulé *Histoire évangélique* (1876), il s'exprime ainsi : «A l'époque où les évangélistes ont écrit, on n'était plus en possession que des faits mêmes, plus ou moins nombreux mais isolés les uns des autres, la mémoire des hommes n'en avait pas conservé la marche progressive et la dépendance mutuelle... pour les historiens modernes cela constitue une perte irréparable. Leur sagacité s'est souvent évertuée à refaire la chronologie de la vie publique de Jésus en prêtant gratuitement à des formules insignifiantes et monotones, comme «alors», «après», «ensuite», «et il arriva» et à d'autres semblables qui se rencontrent en tête de chaque paragraphe, une valeur qu'elles ne sauraient avoir. C'est une pure illusion de ne pas voir qu'elles sont précisément là pour marquer ou pour cacher (comme on voudra) l'absolue impossibilité dans laquelle se sont trouvés les auteurs de les remplacer par d'autres plus précises». Et Reuss conclut qu'il ne peut y avoir d'histoire de Jésus, puisque l'histoire est essentiellement «l'intelligence des faits par l'étude de leurs causes pro-

¹ *Etudes comparatives sur les trois premiers évangiles au point de vue de leurs rapports d'origine et de dépendance mutuelle*, Rev. de th. et de phil. chrét., X, 1855, p. 71.

² Lettre publiée par J. Pommier, *Renan et Strasbourg*, Rev. d'hist. et phil. rel., 1925, p. 128.

chaines ou éloignées, de leur évolution graduelle et régulière »¹. Rien n'est instructif comme de rapprocher ces thèses des affirmations toutes récentes de la *formgeschichtliche Schule*.

Ces idées de Reuss expliquent que la *Vie de Jésus* de Renan n'ait pas reçu du côté de Strasbourg un accueil très enthousiaste. Colani a porté sur elle ce jugement sévère, mais qui n'est pas foncièrement injuste : « M. Renan se préoccupe trop souvent du beau et pas assez du vrai »², et il a le sentiment de traduire l'opinion de la phalange d'exégètes groupés autour de sa *Revue* quand il dit : « Nous avons généralement ouvert le livre de M. Renan avec une sympathique curiosité. Nous l'avons fermé avec un vif désappointement. Ce n'est pas là ce que nous espérions. »³.

Edmond Scherer, de son côté, qui, lui aussi, avait, au moins pendant un temps, appartenu au groupe de Strasbourg, a précisé le sens de ce désappointement. Dans un article du *Temps* reproduit dans les *Mélanges d'histoire religieuse* (Paris, 1864), il a, en opposition avec l'œuvre de Renan, défini ce qu'était pour lui l'idéal d'une *Vie de Jésus*. « Le parti le plus digne de la science, écrit-il, serait peut-être de reconnaître qu'une biographie proprement dite est impossible. Dans l'absence de renseignements authentiques sur tant de points importants, on se bornerait strictement à ce qu'on sait. On grouperait sous quelques chefs tout ce qu'une critique intelligente peut tirer des évangiles sur l'enseignement du Christ, sur ses miracles, ses projets, sa mort... On aurait ainsi, il ne faut pas se le dissimuler, un ouvrage un peu sévère, un peu nu, une suite de dissertations plutôt qu'une *Vie de Jésus*, mais on aurait un ouvrage qui, par ses lacunes même, ferait sentir quels sont la situation des choses et l'état de la question. » Renan — Scherer se borne à le constater — au lieu de s'astreindre à ce programme austère, a voulu se conformer aux goûts du public « qui n'aime pas beaucoup le doute et se résigne difficilement à cette forme suprême de la science : savoir qu'on ne sait rien ». A l'insuffisance de l'histoire, il a suppléé par la divination de l'artiste en reproduisant « non pas tant les documents que l'impression qu'ils ont laissée dans son esprit »⁴.

On le voit, l'école de Strasbourg, et c'est peut-être là un de ses titres de gloire les plus solides, a nettement aperçu que la manière dont Renan avait traité la vie de Jésus et dont elle devait être traitée encore une demi-siècle après lui, ne répondait

¹ *La Bible, Nouveau Testament, Première partie : Histoire évangélique*, Paris, 1876, p. 103.

² *La Vie de Jésus de M. Renan*, *Revue de théologie*, I, 1863, p. 378, n. 1.

³ *Id.*, II, 1864, p. 57.

⁴ Article du *Temps* reproduit dans *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, 1864, p. 86 ss.

pas à la manière dont les documents la posaient et l'on peut regretter que l'éclat avec lequel le succès littéraire de Renan porta le problème de Jésus devant un grand public très peu préparé à le comprendre, ait compromis ou tout au moins retardé l'éducation critique du public français que la *Revue* de Strasbourg commençait à faire¹. Peut-être aussi le succès de Renan empêcha-t-il l'école de Strasbourg de donner cette *Vie de Jésus* strictement scientifique dont Scherer avait tracé le programme et que personne n'était plus qualifié que Reuss pour écrire.

Il est de mode aujourd'hui de juger avec sévérité les *Vies de Jésus* du XIX^e siècle et certes on ne peut méconnaître qu'elles ont toutes terriblement vieilli et que, certaines observations de détail et des études portant sur des points particuliers mises à part, aucune n'a plus de valeur actuelle. Mais de ce que, relativement si peu de temps après leur apparition, elles doivent être considérées comme définitivement périmées, de ce que les œuvres non seulement de Renan, mais aussi d'autres auteurs chez qui l'imagination et la préoccupation de l'œuvre littéraire ont joué un bien moindre rôle, tels que Keim, Bernhard Weiss, Beyerschlag, Oskar Holtzmann, sont, à l'heure actuelle, aussi peu satisfaisantes que les vieilles harmonies pouvaient le sembler à eux-mêmes, il serait injuste de conclure que ces œuvres aient été sans mérites, qu'elles n'aient pas servi la science et que la vogue dont elles ont joui ne puisse s'expliquer que par l'aveuglement de ceux qui les lisaient ou par le fait que, dans les discussions théologiques et ecclésiastiques, elles ont joué le rôle de machines de guerre. Il n'est que juste de le reconnaître, dans l'ensemble, ces *Vies de Jésus* sont telles qu'elles pouvaient être, étant donné ce qu'étaient la science et l'exégèse au temps où elles ont été composées. Si elles ont si rapidement et si complètement vieilli, au point qu'une œuvre comme la *Vie de Jésus* de Oskar Holtzmann qui ne date cependant que de 1901, serait actuellement impossible et qu'un Alfred Loisy se refuserait aujourd'hui à signer l'esquisse de l'histoire évangélique qu'il donnait en 1909 dans l'Introduction de son commentaire des évangiles synoptiques, c'est que la science des origines chrétiennes a subi, en l'espace d'une génération, une transformation comme peu de disciplines en ont vue de semblable en un aussi court espace de temps. Cette révolution, le mot n'est pas trop fort, a eu une série de causes; les unes sont en relation avec le développement propre de la critique évangélique, les autres ont un caractère plus général et résultent des

¹ C'est ce qu'a très bien vu Colani (*La Vie de Jésus* de M. Renan, *Revue de théologie*, II, 1864, p. 57).

progrès réalisés par l'histoire des religions et de l'abolition de la séparation, non pas étanche sans doute, mais cependant réelle, qui a longtemps existé entre ce qu'on appelait les sciences religieuses et les sciences profanes.

La fin du XIX^e siècle marque, dans la critique des synoptiques, le moment où la théorie des deux sources élaborée par soixante ans de recherches est acceptée d'une manière si générale qu'il est possible d'aborder le nouveaux problèmes. Une fois Marc (ou un Proto-Marc peu différent de l'évangile canonique) et les Logia reconnus comme les deux sources premières et les plus solides sur lesquelles reposent nos évangiles, une question surgit, celle de la composition de l'évangile de Marc lui-même et des sources qui y sont utilisées, en d'autres termes, celle de la préhistoire de la littérature évangélique, d'une manière plus générale de l'histoire de la tradition dont les évangiles écrits ne représentent qu'une partie et non la plus ancienne. Ce problème a été abordé par son côté général dans le livre de Wrede sur *le secret messianique dans les évangiles*¹ et, à un autre point de vue, par une méthode plus analytique, dans l'ouvrage de Johannes Weiss sur *le plus ancien évangile*². Si différents qu'ils soient à bien des égards, les travaux de Johannes Weiss et de Wrede aboutissent à une conclusion commune de la plus haute importance, c'est que le récit de Marc n'est pas une œuvre homogène, écrite d'un seul jet, mais qu'il a été composé à l'aide de matériaux coordonnés et organisés par l'évangéliste dans un cadre artificiel. Cette conclusion que des travaux postérieurs et, en dernier lieu, ceux de la *formgeschichtliche Schule*, de Karl-Ludwig Schmidt en particulier³, n'ont fait que renforcer est ruineuse pour les *Vies de Jésus* qu'avait conçues le XIX^e siècle, et cela doublement, d'abord parce que la charpente sur laquelle elles reposent s'écroule, ensuite parce que l'on n'a aucune garantie que l'ordre dans lequel se présentent les divers épisodes de l'histoire évangélique corresponde à celui dans lequel ils se sont réellement succédés. Dans ces conditions, les tentatives faites pour introduire dans l'histoire de Jésus, par des interprétations psychologiques, une continuité qui manque dans les récits évangéliques apparaissent comme dénuées de valeur. Mais ce n'est pas tout, peut-être même n'est-ce pas ce qu'il y a de plus grave. Les nouveaux développements de la critique ont fortement diminué la valeur que l'on pouvait attribuer aux éléments du récit pris isolément. La *formgeschichtliche*

¹ *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien*, Goettingen, 1901.

² *Das aelteste Evangelium*, Goettingen, 1901.

³ *Die Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin, 1919.

Schule, quelles que soient les réserves qu'il y a à formuler à propos de beaucoup de ses thèses¹, a eu raison d'insister sur ce fait que les récits évangéliques ne sont pas, au sens strict du mot, des documents historiques en tant qu'ils n'ont été ni rédigés ni conservés pour faire connaître le Jésus qui a vécu et enseigné en Galilée et en Judée et qui est mort à Jérusalem, mais que ce sont des documents religieux qui expriment la foi, servent à la faire naître et à l'entretenir en traduisant ce que Jésus était pour la piété de l'Eglise primitive. Il n'est pas moins certain que les matériaux évangéliques ont été au moins fortement influencés par l'usage qui en a été fait dans les diverses fonctions de la vie de l'Eglise telles que le culte, la prédication, la catéchèse, la controverse, l'apologie. Tout cela rend leur utilisation pour une reconstruction historique, sinon impossible, du moins infiniment délicate, en tout cas beaucoup plus difficile et beaucoup moins directe et moins sûre qu'on ne le pensait au XIX^e siècle.

D'autre part les théories nouvelles qui, à la suite des travaux de Wellhausen et de Schwartz, ont été élaborées sur la composition du quatrième évangile, si elles n'ont pas confirmé les illusions que l'on se faisait parfois sur la possibilité d'utiliser la manière dont le quatrième évangile présente la marche des événements pour corriger ce qui, décidément, paraît un peu étroit dans le récit synoptique, notamment en ce qui concerne le ministère judéen et jérusalémite, ont du moins montré que le quatrième évangéliste pourrait avoir utilisé, pour écrire son livre, certaines traditions indépendantes des synoptiques, parfois plus anciennes qu'eux et même que leurs sources². On n'a pas jusqu'à présent tiré tout le parti possible de ces traditions. J'ai, pour ma part, l'impression qu'il y a là une veine très riche à exploiter et qu'il est possible que, par elle, certaines lacunes de notre connaissance de l'histoire évangélique soient, un jour, comblées.

Quoi qu'il en soit, il est hors de doute que les historiens de Jésus se trouvent aujourd'hui dans une situation infiniment moins favorable, au premier abord, que leurs prédécesseurs du siècle dernier.

Le problème de la vie de Jésus a, d'autre part, été fortement influencé par les développements nouveaux qu'ont pris deux questions d'une importance capitale étroitement solidaires l'une de l'autre, la question eschatologique et la question messianique.

Reimarus, nous l'avons dit, avait, dans l'intention de ruiner

¹ Nous les avons indiquées dans notre étude: *Une nouvelle école de critique évangélique, la form- und traditions-geschichtliche Schule*, *Revue de l'histoire des religions*, t. XCIV, 1926, pp. 114-160.

² Voir là-dessus notre *Introduction au Nouveau Testament*, t. II.

le fondement même du christianisme, soutenu l'idée d'un Jésus radicalement eschatologiste, mais il n'avait pas été suivi. Strauss ne le fut pas davantage quand, un demi-siècle plus tard, il fit une large place aux idées eschatologiques de Jésus. Pendant presque tout le XIX^e siècle l'eschatologie a été pratiquement éliminée ou neutralisée, soit qu'on mit les déclarations eschatologiques rapportées par les évangélistes au compte d'interpolations postérieures, comme l'a fait d'une manière très systématique Timothée Colani¹, soit qu'on en donnât, comme Volkmar², une interprétation spiritualiste ou que, comme Haupt³, on les expliquât par une adaptation de pure forme aux idées juives en supposant que ceux qui les ont rapportées leur ont prêté un sens tout différent de celui que Jésus leur avait donné.

Le progrès des études relatives à l'histoire comparée des religions, d'une part, au judaïsme, de l'autre, ont montré que les idées eschatologiques ont occupé une grande place dans le milieu où Jésus a vécu. On devait par là être amené à envisager tout autrement la question de savoir si et dans quelle mesure Jésus les a partagées. Weiffenbach en Allemagne et Wabnitz en France⁴ ont été parmi les premiers à soutenir qu'il fallait prendre à la lettre les enseignements eschatologiques de Jésus. D'autre part, la faveur dont a joui, pendant les vingt dernières années du XIX^e siècle la théologie d'Albert Ritschl et le rôle que jouait dans son système la notion d'Eglise ou de communauté chrétienne, pratiquement identifiée au Royaume de Dieu, a attiré l'attention sur l'enseignement de Jésus sur le Royaume de Dieu. De l'étude de cette question est sorti un livre qui a fait époque, celui de Johannes Weiss « *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* »⁵. Weiss a soutenu que le Royaume de Dieu, tel que le concevait Jésus, n'était pas une société idéale qui devait se réaliser progressivement par la transformation morale des hommes, mais une économie entièrement nouvelle que Dieu réalisera par un cataclysme cosmique dans lequel le monde actuel disparaîtra. La thèse de Weiss a été combattue, mais depuis qu'elle a été formulée, elle a, d'année en année, gagné du terrain. A notre avis, elle s'impose.

La question de la messianité de Jésus, ou, comme il est plus exact de dire, de sa conscience messianique est étroitement liée

¹ *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, Strasbourg, 1864.

² *Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit*, Zurich, 1882.

³ *Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien*, Berlin, 1895.

⁴ Weiffenbach, *Der Wiederkunftsgedanke Jesu*, Leipzig, 1873. Wabnitz, *L'idéal messianique de Jésus*, Montauban, 1878.

⁵ Goettingen, 1892. ²1900.

à la question eschatologique ; elle se pose cependant d'une manière plus complexe. Deux points sont à examiner : Jésus s'est-il considéré lui-même comme le Messie et, subsidiairement, quel sens a-t-il donné à sa messianité ? Les *Vies de Jésus* du XIX^e siècle se sont livré sur ce point à un travail d'adaptation et de spiritualisation parallèle à celui dont l'eschatologie était l'objet. On éprouvait inconsciemment le besoin de trouver chez Jésus, sinon exactement, la conception de la messianité qui a cours dans l'Eglise, du moins une conception qui puisse s'harmoniser avec elle.

La discussion sur la conscience messianique de Jésus, à laquelle se mêle une controverse sur l'expression « Fils de l'Homme », n'a pas, jusqu'à présent, abouti à des conclusions universellement admises. Les opinions les plus opposées continuent à s'affronter. Les uns voient dans l'idée de la messianité de Jésus une création de l'âge apostolique. Les autres prétendent, au contraire, que c'est le sentiment d'une vocation unique qu'avait Jésus qui est la clef de tout son enseignement et de toute son œuvre. C'est à cette dernière conception que, pour notre part, nous nous rallions sans réserves, et nous pensons que si elle n'est pas plus généralement admise, c'est que, trop souvent, la question est envisagée d'une manière trop extérieure et pas assez psychologique. Il est inutile d'insister pour montrer de quel poids le problème messianique pèse sur la question de la vie de Jésus.

Vers le temps où le renouvellement des problèmes dont nous venons de parler commençait à miner l'œuvre du XIX^e siècle, une attaque en règle, appuyée sur une érudition très vaste et servie par une rare puissance dialectique, était dirigée contre les *Vies de Jésus* par Albert Schweitzer, dans son livre : *Von Reimarus zu Wrede*, dont la première édition est de 1906. Pour Schweitzer qui reconnaît hautement toute la science et tout l'effort des critiques du XIX^e siècle et rend hommage à leur labeur, le bilan des recherches sur la vie de Jésus est un bilan de faillite. « A l'instant, écrit-il, où il nous semble approcher de si près le Jésus de l'histoire que nous n'avons plus qu'à étendre la main pour le saisir, nous devons y renoncer et nous soumettre à la parole paradoxale de l'apôtre Paul : Si nous avons connu le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus maintenant ainsi...¹. Pour arriver au Jésus éternel, il faut renoncer au Jésus de l'histoire »².

¹ *Von Reimarus zu Wrede*, p. 399.

² *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, p. 352.

Arrivés au terme de cette esquisse rapide de l'histoire du problème de Jésus, l'impression qui nous reste est celle d'une somme immense de labeur qui n'a pas abouti ou qui n'a abouti qu'à des résultats décevants. La critique paraît s'être détruite elle-même, aussi comprend-on que beaucoup d'exégètes aient le sentiment que le problème de Jésus est un problème insoluble. C'est pour cela que, depuis une quinzaine d'années, il semble que l'on ait renoncé à le traiter, à moins qu'on ne le fasse d'un point de vue désormais périmé. A l'ère des *Vies de Jésus* a succédé celle des études de détail dont les conclusions se font de plus en plus minces, de plus en plus déconcertantes. Et peut-être est-ce le découragement qui paraît paralyser les exégètes qui explique la vogue dont ont joui, dans ces derniers temps, certaines théories mythiques ainsi que la floraison de toute une littérature romanesque sur Jésus. C'est comme si une troupe de littérateurs s'avancait en rangs pressés pour occuper le terrain que les critiques et les exégètes paraissent avoir abandonné.

Et pourtant, il semble qu'il y ait comme un sentiment obscur que la réalité historique de la personne de Jésus n'est pas aussi complètement insaisissable que les conclusions de la critique tendraient à le faire croire. De ce sentiment, je citerai seulement deux exemples caractéristiques que j'emprunte à deux des hommes qui ont le plus énergiquement affirmé l'impossibilité de toute *Vie de Jésus*, à Albert Schweitzer et à Rudolf Bultmann.

Schweitzer dont nous avons rappelé tout à l'heure les conclusions négatives, a cependant cru possible, dans l'ouvrage même où il les formulait, de donner une esquisse de la vie de Jésus du point de vue qu'il appelle celui de l'eschatologie conséquente et Bultmann qui a écrit : « Nous ne pouvons plus connaître le caractère de Jésus, sa personnalité et sa vie..... Il n'y a pas une seule de ses paroles dont on puisse démontrer l'authenticité »¹ s'élève cependant avec force contre toutes les négations de l'historicité de Jésus. Bien plus, sans renier son point de vue critique, il a donné de la pensée et de l'enseignement de Jésus un exposé d'une singulière richesse et d'une rare profondeur².

Quand il s'agit d'hommes comme Schweitzer et Bultmann, on ne peut penser à une simple inconséquence. Il faut donc considérer qu'ils ont, vaguement au moins, le sentiment que les considérations purement critiques qui leur ont dicté leurs conclusions ne suffisent pas pour aller réellement jusqu'au fond de la question posée. Il se pourrait donc que si la méthode de l'ana-

¹ *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*, Giessen, 1925, p. 33.

² *Jesus*, Berlin, 1926.

lyse et de la comparaison des documents constitue bien un des procédés que peuvent et que doivent nécessairement mettre en œuvre ceux qui se préoccupent de connaître le passé, elle ne résume pas, à elle seule, toutes les possibilités du savoir historique.

Reprenons maintenant la distinction indiquée plus haut, d'un point de vue théorique entre la critique et l'histoire. Demandons-nous quel a été le rôle de l'une et de l'autre dans le développement du problème de Jésus. Le fait qu'il a abouti à une impasse ne serait-il pas dû à ce que le travail accompli a été trop exclusivement critique et pas assez historique ou, qu'en pensant faire de l'histoire, les interprètes de la pensée de Jésus n'ont, le plus souvent, fait que de la critique?

Rappelons d'abord, ce que nous avons constaté tout à l'heure, que les recherches sur la vie de Jésus ont été, dès le début, orientées dans le sens de la critique par le souci de débayer le terrain et que la même disposition d'esprit se retrouve dans tout le XIX^e siècle. L'origine psychologique de ce fait est facile à saisir. Le problème de la vie de Jésus ne se pose pas sur un terrain vierge. Il est dominé par le poids d'une tradition qui a pour elle l'autorité de son long passé, la vénération dont elle a été l'objet et l'autorité religieuse qui lui est attribuée. Que l'on partage cette vénération, que l'on s'en dégage ou que, dès l'abord, on s'insurge contre elle, il faut tout d'abord conquérir en quelque sorte la liberté de ses mouvements par la critique des idées reçues. Il se crée ainsi un état d'esprit de défiance, une hostilité contre la tradition qui n'est pas favorable au travail proprement historique et dont il est bien difficile de se défaire. La déférente et aveugle confiance dans la tradition évangélique n'est pas une attitude recommandable, mais une défiance systématique poussée trop loin n'est pas non plus désirable. En lisant certains travaux récents, on se demande quelle histoire, surtout quelle histoire de l'antiquité serait possible si l'on avait toujours à l'égard des documents l'attitude systématiquement défiante, on dirait volontiers hostile, que certains auteurs prennent à l'égard des témoignages évangéliques. Ne serait-ce pas que, souvent, aux considérations purement historiques se mêlent des considérations théologiques. Le rôle que les faits relatifs à Jésus jouent dans la foi chrétienne a parfois conduit à exiger de l'histoire évangélique un absolu de certitude que, par sa nature même, la connaissance historique ne comporte pas et qui est le propre de la foi et de l'intuition religieuses.

La prépondérance de la considération critique a aussi été, il faut le reconnaître, favorisée, par la manière dont le problème se posait naguère. Tant que la confiance dans le cadre général

de la narration évangélique n'était pas ébranlée, il ne s'agissait, en somme, que de reconnaître lequel des quatre évangiles donnait le récit le plus proche de la tradition primitive. Cette question résolue, il n'y avait plus qu'à mettre cet évangile à la base du récit que l'on se proposait de donner, en y apportant seulement les retouches et les compléments que suggérerait la comparaison avec les autres évangiles et en éliminant certains éléments, les récits de miracles, en particulier, ou certains récits de miracles que l'on croyait devoir attribuer à l'imagination des rédacteurs ou à l'interprétation qu'ils avaient donnée, sous l'empire des conceptions de leur temps, de faits qu'ils n'avaient pas bien compris. Le rôle du travail historique était là quelque chose d'assez secondaire. Il avait seulement pour objet de commenter et d'éclairer les récits et de mettre en lumière l'enchaînement des faits simplement juxtaposés par les évangiles, en lisant, en quelque sorte, entre les lignes de leurs récits et en suppléant, principalement par l'interprétation psychologique, quelquefois aussi par la conjecture et l'imagination, à ce qu'ils ne disaient pas expressément.

En même temps — et peut-être est-ce là aussi une conséquence de certaines vues théologiques qui attribuent à la personne de Jésus un caractère supra-historique — on a, d'une manière à notre avis très fâcheuse, beaucoup trop isolé la vie de Jésus au lieu de la considérer comme le premier chapitre d'une histoire plus vaste. En le séparant des développements qui ont suivi, on s'est privé des lumières précieuses que pouvait fournir une considération d'ensemble du problème des origines chrétiennes. Même une œuvre comme celle de Renan, *Les origines du christianisme*, ne doit pas faire illusion, car il n'y a aucun lien organique entre la *Vie de Jésus* et les volumes qui suivent.

Le moment est venu, où, si l'on veut sortir de l'impasse dans laquelle on piétine, il faut donner, dans la tractation du problème de Jésus, plus de place aux considérations d'histoire.

Il ne s'agit pas de diminuer le rôle de la critique ou de rabattre quoi que ce soit de ses légitimes exigences, il faut seulement la cantonner dans le domaine qui est le sien, et ne pas lui demander ce que, par sa nature même, elle ne peut pas donner. Son rôle, c'est d'analyser, de classer et d'éprouver les documents. Il y a beaucoup à faire encore dans ce domaine. Le fait, maintenant reconnu, que la vie de l'Eglise a agi sur le développement de la tradition, exige une revision des problèmes. L'ancienne méthode qui consistait à comparer les récits parallèles, à les éprouver les uns par les autres et à examiner leur cohérence interne, ne suffit plus, mais elle demeure indispensable. La grande

difficulté de la question et qu'on paraît exposé à tourner dans un cercle, c'est-à-dire à prendre comme pierre de touche pour le classement des matériaux une conception du développement du christianisme primitif qui ne peut reposer sur autre chose que sur une certaine idée de la manière dont les matériaux doivent être classés. Mais il y a un critère qui nous paraît trop négligé et qui est de nature à fournir de précieuses indications. On peut le formuler ainsi : Doit être considéré comme provenant de très ancienne tradition et comme pouvant pratiquement être tenu pour authentique, ce qui est en contradiction avec les formes sous lesquelles nous apparaît la plus ancienne foi de l'Eglise. Un exemple fera comprendre ce que nous entendons par là. Le passage *I Cor.*, 15, 3-4 montre que la formule « Christ est mort pour nos péchés selon les Ecritures, il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour selon les Ecritures » peut être considérée comme une confession de foi très archaïque, puisque l'apôtre Paul la donne comme traditionnelle et comme résumant sa prédication aussi bien que celle des apôtres de Jérusalem. Quand nous trouvons dans les évangiles des déclarations qui présentent une autre conception de la victoire du Christ que celle de la résurrection le troisième jour, nous pouvons être assurés d'avoir affaire à des éléments tout à fait archaïques. Par là se trouvent authentifiées et garanties des déclarations comme celle de *Lc.*, 17, 24-25, où l'on trouve les idées de souffrance, de rejet et de manifestation glorieuse du Fils de l'Homme, mais non pas celle de mort et de résurrection et aussi la déclaration de Jésus devant le sanhédrin (*Mc.*, 14, 62 et par.), où est affirmé le retour glorieux sur les nuées du ciel, mais pas la résurrection le troisième jour. Ces textes et ces déclarations une fois reconnus authentiques forment à leur tour des critères qui permettent d'apprécier d'autres éléments de la tradition. Ils jouent ainsi le rôle de centres de cristallisation autour desquels viennent tout naturellement s'organiser les matériaux primitifs.

La question la plus délicate dans le domaine de l'histoire évangélique aussi bien que dans d'autres domaines, est de déterminer jusqu'à quel point la critique doit être poussée. Il faut éviter une critique superficielle qui se contente de peu et retient comme solide tout ce qui n'apparaît pas, d'une manière évidente et au premier abord, comme sans valeur. Il ne faut pas moins se défier d'une critique trop systématique qui, poussant à l'extrême ses exigences, aboutit, en fait, à rejeter dans son ensemble toute la tradition et finit ainsi par se détruire elle-même. Se tenir à égale distance de ces deux extrêmes est surtout une affaire de

tact, on serait tenté de dire, d'instinct et d'intuition, mon maître Ménégoz disait de sens exégétique, c'est-à-dire de bon sens et de mesure. Un principe cependant peut préserver des excès de l'hypercritique, c'est celui-ci : la critique cesse d'être légitime dès qu'elle n'opère plus sur la réalité des textes eux-mêmes, mais sur des schémas et des abstractions qui leur sont substitués et dès qu'elle affirme ou qu'elle nie au nom de théories générales. C'est pour avoir méconnu ce principe que la critique de la *formgeschichtliche Schule* n'a abouti qu'à des résultats négatifs ; elle a fini en effet par ne plus raisonner sur des textes, mais sur des classifications et des schémas abstraits (paradigmes, aphorismes, apophtegmes, parénèses et autres) qui ne répondent pas à la réalité complexe de la tradition. Elle s'est d'autre part laissée entraîner par des vues systématiques à faire intervenir une théorie de l'histoire de la tradition établie par une extension, à nos yeux illégitime, à la formation de cette tradition, de soi-disantes lois établies par une généralisation de faits observés dans les développements secondaires de cette tradition.

Ce qui précède montre, sans qu'il soit nécessaire d'y insister, qu'il est impossible de réduire la critique à une simple technique et de la ramener à un certain nombre de procédés qu'il serait possible d'appliquer d'une manière quasi-mécanique. La critique doit se pénétrer d'esprit historique, c'est en s'en imprégnant toujours plus profondément qu'elle se gardera de ce qui est pour elle le plus grand des dangers, l'abus de l'esprit de système.

Si parfaite qu'on suppose la critique, si précis que puissent être ses résultats ce à quoi, même dans les conditions les plus favorables, elle peut aboutir est quelque chose de très différent d'une *Vie de Jésus* ou d'un tableau de son enseignement. C'est une série d'informations sur des paroles de Jésus et des épisodes de sa vie, mais simplement juxtaposés, non organisés, pas même classés chronologiquement. C'est sur ces matériaux que l'historien doit travailler. L'idéal qu'il se propose est d'ordonner les faits au triple point de vue de la chronologie, de la géographie et de la psychologie et d'établir entre eux un enchaînement tel qu'ils s'expliquent les uns les autres. Il faut en outre que soit examinée et mise en lumière la relation étroite qu'il y a entre la pensée de Jésus telle que son enseignement la révèle, sa vie religieuse dans laquelle certaines paroles qui sont des effusions de son âme nous permettent au moins de plonger un regard et ses actes et sa prédication, d'une part, l'influence qu'il a exercée, de l'autre. Le problème étant ainsi posé, il ne peut plus être question d'isoler le problème de Jésus de celui des origines chrétiennes, mais il est nécessaire de l'intégrer dans l'histoire du chris-

tianisme. Il y a là tout autre chose qu'une simple remarque qui porterait seulement sur la manière dont l'exposition historique doit être présentée. Si on ne perd pas de vue la relation organique des premiers développements du christianisme avec l'œuvre de Jésus, on dispose d'un critère pour mettre à l'épreuve les conclusions auxquelles on aboutit pour la vie de Jésus. Toute conception de son histoire qui ne peut prendre une place organique dans un tableau général des origines du christianisme est à reviser ou à rejeter. On n'a pas, jusqu'à présent, nous semble-t-il, reconnu toute l'importance de cette considération, sans quoi la littérature théologique moderne ne présenterait pas le spectacle assez étrange, en somme, qu'elle nous offre, de deux séries presque indépendantes l'une de l'autre, de travaux, les uns sur Jésus, les autres sur le christianisme primitif que l'on ne se préoccupe que très exceptionnellement de relier les uns aux autres.

Il manquera toujours à l'histoire de Jésus la solide charpente chronologique qui est l'armature de toute évocation du passé. S'il est possible de fixer la date de la mort de Jésus avec une précision et un degré de certitude qui ne sont pas toujours atteints dans les déterminations chronologiques de l'histoire ancienne, il est impossible d'évaluer, autrement que par conjecture, la durée de son ministère. Mais de là ne résulte pas que nous puissions seulement décrire quelques moments de sa vie impossibles à ordonner entre eux. C'est ici principalement que la considération historique doit compléter le résultat des recherches purement critiques.

Envisagés dans leur ensemble, la vie et l'œuvre de Jésus présentent ce caractère particulier que les circonstances extérieures n'ont exercé qu'une influence relativement réduite sur la marche des événements. Les moments décisifs, les crises du ministère de Jésus ont été surtout déterminés par les réactions provoquées par sa prédication et les développements, à certains égards, on pourrait même dire les transformations de son enseignement dont les causes principales, sinon uniques, ont été les expériences qu'il a faites au cours de sa prédication d'une part, l'approfondissement de sa pensée et de sa vie intérieure de l'autre. Les choses se présentant ainsi, l'étude historique doit partir non pas des événements de la vie de Jésus, mais de son enseignement et de sa pensée, et c'est par le rapport qu'ils présentent avec les différents moments et les différents aspects de cette pensée, que les faits connus peuvent être classés entre les deux moments extrêmes de l'histoire évangélique, l'adhésion plus ou moins complète de Jésus à la prédication de Jean-Baptiste et sa crucifixion à Jérusalem pour des motifs ou des prétextes

d'ordre politique, sans doute, puisque c'est à la suite d'une condamnation prononcée par un tribunal romain et par des soldats romains qu'il a été mis à mort, mais cependant après que, devant le sanhédrin, il eut annoncé son retour comme Fils de l'Homme sur les nuées du ciel.

Entre ces deux époques s'est placé le changement de théâtre de l'activité de Jésus, l'abandon de la Galilée pour la Judée et pour Jérusalem. C'est par l'étude de ces trois moments capitaux que doivent commencer toutes les recherches sur la vie de Jésus. Et l'on aperçoit immédiatement que, pour le premier et pour le dernier en tout cas, dans une certaine mesure aussi pour le second, il s'agit d'un problème qui touche de près la pensée de Jésus et sa vie intérieure. C'est là une circonstance très favorable pour l'histoire. Si paradoxal, en effet, que cela paraisse, la pensée de Jésus est plus facilement et plus sûrement accessible que les événements de sa vie. La foi à la résurrection et l'interprétation théologique du drame de la passion que, sous l'influence de cette foi, ont élaborée les premières générations chrétiennes, ont donné à la pensée religieuse et théologique un caractère particulier, net et précis. Ce qui, dans les paroles attribuées par les évangiles à Jésus, n'est que projection dans le passé de la foi de l'Eglise, se reconnaît facilement. Mais ce n'est pas tout. La pensée de Jésus présente un caractère tout particulier de simplicité et de cohérence; elle est en relation directe avec une expérience religieuse que, sans doute, nous sommes hors d'état de saisir et de comprendre dans toute sa profondeur, mais dont, cependant, nous apercevons assez nettement le caractère dominant. Il y a là une circonstance qui aide grandement à analyser et à reconstruire la pensée de Jésus. Ceci ne vaut — il est presque inutile de le dire — que pour les éléments fondamentaux et les lignes maîtresses, non pour tous les détails et notamment pour toutes les applications des principes posés. Si l'esprit de l'enseignement moral de Jésus, par exemple, ne peut être confondu avec rien d'autre, il y a, dans les évangiles, des préceptes moraux dont on ne pourra jamais dire avec certitude s'ils ont été formulés par Jésus ou s'ils sont seulement des applications par la communauté chrétienne de l'esprit de son enseignement.

La connaissance de la pensée de Jésus nous fournit un point de départ très précieux pour l'étude de son ministère, de ses moments décisifs tout au moins. Nous voudrions illustrer cela par un exemple. Jésus apparaît pour la première fois au grand jour de l'histoire dans l'entourage du Baptiste, mais c'est pour inaugurer bientôt un enseignement différent de celui de Jean.

Dès les premiers temps du ministère de Jésus, ses disciples et ceux de Jean constituent deux groupes non seulement distincts, mais même rivaux. La tradition évangélique a expliqué l'attitude de Jésus par une révélation soudaine qui lui aurait été faite au moment où il recevait le baptême de Jean et par laquelle il aurait été envahi par le sentiment de sa messianité. Qu'il y ait là une explication théologique imaginée après coup, c'est ce dont on ne peut douter quand on considère le contraste qu'il y a entre la publicité de la proclamation messianique du baptême et la réserve dont s'enveloppent les déclarations de Jésus sur lui-même. Il ne laisse deviner le secret de sa messianité qu'à ses intimes en leur recommandant de n'en point parler. C'est ce que prouve aussi le fait que si, d'emblée, au début de son ministère, Jésus s'était ou avait été déclaré Messie, on ne comprendrait pas comment aurait pu se constituer la formule que nous trouvons dans *Rom.*, 1, 4 sur Jésus établi ou proclamé Messie avec puissance (le mot grec employé par l'apôtre peut avoir les deux sens) par (ou à partir de) la résurrection des morts. C'est ce que confirme enfin le fait que, d'après une tradition conservée par le quatrième évangile et qui paraît très sûre — car elle contredit manifestement l'idée que l'on se faisait dans le christianisme primitif des rapports de Jésus et du Baptiste —, Jésus aurait d'abord poursuivi un ministère parallèle à celui de Jean et baptisé comme lui. Il faut donc rejeter l'explication et ne retenir que le fait. Après avoir vécu dans l'entourage du Baptiste et partagé ses idées, après avoir prêché et baptisé comme lui, Jésus s'est séparé de lui. S'il l'a fait, c'est qu'il a dû juger la doctrine de Jean fautive ou incomplète. Il suffit de constater quelle place occupe dans la pensée de Jésus la notion du pardon divin, l'idée que le Royaume de Dieu est un don de Dieu que l'homme ne peut, en aucun cas, mériter, pour voir que l'origine de la séparation entre Jésus et Jean-Baptiste ne doit pas être cherchée ailleurs que dans un approfondissement de la notion du péché qui conduit à une appréciation différente de l'efficacité de la pénitence. Alors que Jean-Baptiste ne parle pas de pardon divin et proclame que la pénitence suffit pour assurer les hommes contre les conséquences du jugement messianique imminent, Jésus estime que le péché sépare complètement de l'économie divine et que, même repentant, l'homme porte le poids de ses fautes et reste, aux yeux de Dieu, un débiteur insolvable, une créature perdue. Mais, d'autre part, Dieu ne peut se résigner à ce que le but qu'il poursuit, la réalisation de son Royaume, c'est-à-dire la manifestation de sa toute-puissance, ne soit pas atteint. La solution de cette antinomie ne peut être donnée que par l'intervention du pardon divin dont

la proclamation est l'essence même de la prédication évangélique. On voit par cet exemple combien l'interprétation psychologique de ce simple fait de la séparation de Jésus d'avec Jean-Baptiste éclaire les origines de la prédication de l'Evangile et jette une lumière nouvelle et précieuse sur le ministère galiléen.

Il serait facile de montrer — mais cela nous entraînerait trop loin — comment l'accueil fait à la prédication de Jésus, les difficultés, les obstacles et les hostilités qui s'accumulent sur sa route l'amènent à comprendre que la simple proclamation du pardon de Dieu ne suffira pas mais que, pour que le Royaume de Dieu puisse être réalisé, il faudra peut-être — cette idée paraît n'avoir d'abord qu'effleuré l'esprit de Jésus et ne s'être imposée à lui que progressivement — une œuvre rédemptrice accomplie par l'humiliation et par la souffrance de celui que Dieu appelle à inaugurer son Royaume, c'est-à-dire du Fils de l'Homme.

Du même point de vue on comprend aussi comment a pu naître en Jésus l'idée qu'il était, ou plutôt qu'il était destiné à être manifesté comme Fils de l'Homme. Le trait dominant de la conscience religieuse de Jésus est le sentiment d'une communion intime avec Dieu d'une subordination entière de la volonté à la sienne. Dieu est pour lui le Père, au sens plein et absolu du mot. L'attitude de Jésus à cet égard est bien caractérisée par cette parole du Psaume 40,9 que cite l'épître aux Hébreux (10,7) : « Me voici, ô Dieu, pour faire ta volonté ». La volonté de Dieu, c'est que le Royaume soit réalisé. Le préparer, plus exactement préparer les hommes à sa venue, ce sera l'œuvre de Jésus, et puisque les conceptions juives du temps attribuaient ce rôle d'initiateur au Messie Fils de l'Homme, Jésus sera ce Messie Fils de l'Homme. Quand il reconnaîtra que la réalisation du Royaume demande que le Messie soit rejeté et abaissé et qu'il souffre, il acceptera l'humiliation, la souffrance et même la mort, non pas en vertu d'une doctrine théologique, juridique ou autre, mais pour se soumettre à la volonté mystérieuse mais toute puissante, bonne et miséricordieuse de Dieu.

Ce qu'il y a de nouveau dans cette conception du Royaume et de sa réalisation, c'est que la rédemption est conçue comme essentiellement morale. Le scénario eschatologique est bien conservé, mais si l'avènement glorieux du Royaume marque l'achèvement pour les élus de l'œuvre rédemptrice, ce n'est plus lui qui est la cause même de leur salut.

Cette conception nouvelle ne s'est pas réalisée dans la conscience de Jésus d'un seul coup et sans lutte. On trouve dans les

évangiles — et pas seulement dans les récits symboliques de la tentation — des traces très nettes de l'effort qu'il a dû faire jusqu'à la veille de la passion pour écarter les séductions du messianisme vulgaire qui aurait ouvert devant lui des perspectives plus faciles et moins douloureuses.

On constate par ces rapides indications que si, ne se contentant pas de la critique, mais la complétant par l'histoire, on ne se borne pas à considérer les faits mais on cherche à les comprendre et à les interpréter psychologiquement, on voit se dessiner avec une netteté surprenante les lignes maîtresses de la pensée de Jésus et que, par là aussi, s'éclairent et s'organisent les faits de sa vie qui, considérés d'un point de vue purement critique, sont tellement des *membra disjecta* qu'on a l'impression que, si on essayait de les serrer de près, ils se résoudraient en une poussière sinon tout à fait impalpable, du moins trop ténue pour qu'on puisse espérer l'amalgamer jamais en un tout cohérent.

Est-il nécessaire d'ajouter à cet exposé déjà bien long une conclusion ? Nous nous bornerons à dire qu'il ne faut pas confondre le Jésus de la critique et celui de l'histoire. Le premier presque insaisissable aujourd'hui court le risque, si la critique reste dans la voie où elle a presque uniquement marché jusqu'ici, de se dissiper comme s'évanouit un fantôme quand le jour se lève. L'histoire, au contraire, si elle ne s'attache pas uniquement à l'aspect extérieur des choses, mais si elle s'efforce, si on peut dire, de les saisir de l'intérieur et d'apercevoir les réalités spirituelles qui les ont portées et qui les expliquent, est capable de retrouver, dans sa pleine réalité, le Jésus qui a vécu et à la vie et à l'enseignement duquel la foi chrétienne est indissolublement liée. Je dirai encore que si le Jésus de la pure critique et le Christ de la foi sont deux grandeurs sinon antithétiques, du moins hétérogènes et irréductibles l'une à l'autre, la même antinomie n'existe pas entre le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi. La solution du problème historique de Jésus pourrait bien, sinon donner, du moins préparer pour le problème théologique du Christ, une solution qui présenterait ce caractère d'objectivité auquel la foi chrétienne ne saurait renoncer sans être dénaturée et sans se renier elle-même.

PUBLICATIONS DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG*1^{re} Etudes d'Histoire et de Philosophie religieuses.*

1. HENRI STROHL, L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515. Prix : 12 fr.
2. E. VERMEIL, La pensée religieuse d'Ernest Troeltsch. Prix : 7 fr.
3. A. CAUSSE, Les « Pauvres » d'Israël. (*Prophètes, psalmistes et messianistes*). Prix : 15 fr.
4. R. WILHELM, La liberté chrétienne (*Étude sur la lettre de Luther*). Prix : 25 fr.
5. CH. HANSEN, La pensée religieuse de Luther (1515—1520). Prix : 50 fr.
6. J. PANNIER, Calvin et l'épiscopat. Prix : 7 fr.
7. CH. THOMAS, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
8. A. CAUSSE, Critique et histoire (*A propos de la vie de Jésus*). Prix : 6 fr.
9. H. STROHL, Études sur Oberlin. Prix : 6 fr.
10. R. WILHELM, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
11. J. PANNIER, Calvin et l'épiscopat. Prix : 7 fr.
12. A. FRIEDLÄNDER, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
13. FERNANDEZ, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
14. A. CAUSSE, Critique et histoire (*A propos de la vie de Jésus*). Prix : 6 fr.
15. JEAN ILLIEN, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
16. SIGMUND FREUD, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
17. CHARLES DARWIN, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.

2^{de} Cal

1. ALBERT, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
2. G. BAL, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
3. CH. BL, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
4. S. ROC, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
5. CH. HA, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
6. CH. BR, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
7. GASTO, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
8. JACQU, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
9. F. MAC, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
10. R. WIL, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
11. AD. LC, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
12. J. PAN, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
13. H. STROHL, Études sur Oberlin. Prix : 6 fr.
14. J. PANNIER, Calvin et l'épiscopat. Prix : 7 fr.
15. VAN DER LEEUW, La structure de la mentalité primitive. Prix : 7 fr.
16. MAURICE GOGUEL, Critique et histoire (*A propos de la vie de Jésus*). Prix : 6 fr.

**Lithomount
Pamphlet
Binder**

**Gaylord Bros. Inc.
Makers
Stockton, Calif.**



GTU Library

3 2400 00286 3607

**GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709**

For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

